

# 倫理観の相剋(1)

——I. Kant と S. Kierkegaard をめぐる一試論——

藤 本 浄 彦

## 序

êthos <ethos> にその語源を発するといわれる Ethik または Ethics は、‘倫理学’ と日本語に訳出され、何ら疑問視されることもない。しかし、倫理とは何かを問うとき、何かしら釈然としないものが横たわっていることは否めない。例えば、和辻哲郎は、「倫理学は人間存在の根本的構造への問いである」と言い<sup>①</sup>、「倫理学は人間存在の学として一切の物における人間生活の表現をめざしている」とおさえる<sup>②</sup>。すなわち、倫理とは何かとの問いは、人間の問いであり、問われているのは人間存在であり、間柄的な存在のはらみ持つ課題なのである。周知のように、そこに、和辻は「人間の学としての倫理学」の構想を建てるわけである。

和辻の視座においてとらえるとき、倫理学の根本的な課題は、人間存在をめぐる諸問題に於て在るといえる。それは、とりわけ、倫理学の歴史において常に即今の課題であり続けるが、敢えて言えば、人間存在の現実 <Wirklichkeit> すなわち生き動くそのこと <Wirken> の只中に倫理の世界があるということにはかならない。すなわち、和辻によると、「しからば倫理学は、人間存在の一つの仕方においてその存在自身を全体的にあらわにしようとするものにはかならぬ。我々は倫理を問うという一つの人間関係を作ることにおいて、かかる人間関係それ自身を根源的に把握しようとする。問われることが倫理でなく従って人間存在でない場合には、問うという間柄を見ずしてそこに共同的に問われていることにのみ眼を向けることができる。しかし倫理を問う場合にはこの分離は存しない。これが倫理学の方法の第一の特徴である」と見透され指摘される<sup>③</sup>のである。

この和辻の視点は、極めて如実に倫理学の在りようを物語っている。すなわち、それは、人間の存在自身を全体的にあらわにすることと共に人間関係それ自身(間柄)の根源的な把握とを常なる課題にしているという、その点において特徴づけられる「学」の性格である。問いを通して存在の間柄が積極的な課題となるというのである。この論点は、「学 <Wissenschaft, Science>」としての倫理学が陥りがちな観念的・抽象的な傾向性に対する反省とともに、とりわけ風土・風俗的な土壌において展開すべく倫理学の形成として注目されなければならない

い<sup>(4)</sup>。概して、アリストテレスをはじめとする古代における倫理が *Politikē* 〈ポリティケー〉としての性格を多分に有していたのに対比して、中世から近世への倫理学の展開は、上のような和辻の論点がある意味で希薄化していたとも言える。また、それは、西洋の学としての倫理学〈*Ethik*〉が、東洋の学としての倫理〈ともがら・道すじ〉学において土着すべく契機とも言えようか。

以下において、まず問題の所在をさぐり、順次に具体的に論考していくことにする。

註

- (1) 和辻哲郎著『人間の学としての倫理学』（岩波全書版）190頁。
- (2) 同上 201頁。
- (3) 同上 190頁。
- (4) 和辻の著作活動の広さが物語るように、倫理の問題も彼においては複眼的な視座のもとで考察されている。その点に立脚してわれわれの問題が生起する。

I

人間存在の学としての倫理学の立場からみれば、倫理観は厳粛な意味で人間観としての要素が濃くなってくる。人間観がはらむ重層的な深みにおいて倫理の課題が横たわるが、当然のことながら、この課題の主体は人間の問題である。そこには諸種の問題の絡み合う様相がみられるが、人間の問題というこの観点に立って考察するときに、われわれは、新たな角度で「人間のこととしての倫理学」を試みることができるであろう。勿論、そのための前提と基礎づけなどの学的構築が必要条件となることは言を待たぬが、拙論では、以上の観点に先導されて<sup>(1)</sup>、18世紀ドイツ観念論の先駆者であるイマヌエル・カント〈Immanuel Kant (1724—1804)〉と19世紀の宗教的哲学思想家であり実存主義や弁証法神学の先駆者であるセーレン・キルケゴール〈Søren Kierkegaard (1813—55)〉との倫理観の特徴を私考したい。

すでに言うまでもなく、両者の思想基盤は、例えば、批判ないしは先験的な哲学と実存ないしは神学的哲学というように定立化され、明確化されている。しかし、人間存在の問題としての倫理学という具体的な視点から両者を再考するときに、18世紀から19世紀にかけて横たわる極めて特徴的な倫理観の相剋が見られるように思われる<sup>(2)</sup>。大雑把にいえば、I. カントの特質を *Idealismus* として *Ideal* 〈観念的なもの〉に、S. キルケゴールの特質を *Existentialismus* として *Existentiell* 〈実存的なもの〉に、それぞれとらえることができよう<sup>(3)</sup>。したがって、この拙稿では、和辻の論点に学びつつ倫理と人間存在の問題という重層的課題のもとで、断片的ではあるが自由に考察を重ねることにする。

註

- (1) 人間の問題ないしは人間の営みとしての観点から考察しようとするのが、この拙稿の第一の姿勢である。そこにおいて、課題が設定され問題の所在が整理されるのである。
- (2) 言うところの時代は、思想的にも特徴的な時代である。諸々の思想が展開しているが、人間観の推移

## 倫理観の相剋(1)

ないしは転換も含まれている。したがって、倫理観の相剋とはある意味で人間観の相剋でもある。

- (3) 極めて一般常識的な言い方であるが、両者を扱う基本的な枠組みとして敢えて言及しておく。さらに、この両者の時代的関連にもとづくのではなくして、人間把握ないしは倫理・道徳の把握における関連の内に問題の所在を見出すことができるのである。

## II

周知のように、カントは晩年〈1800年〉著作の『論理学〈Logik, Einleitung〉』で哲学の分野について、(1)私は何を知りうるか?——形而上学〈die Metaphysik〉、(2)私は何を為すべきか?——道徳〈die Moral〉、(3)私は何を望んだらよいか?——宗教〈die Religion〉、(4)人間とは何か?——人間学〈die Anthropologie〉、という綜括をしている<sup>(4)</sup>。そして、この前三者は根本的には後一者(人間学)に帰着するという。すなわち、哲学の分野すべてが「人間学〈Anthropologie〉」に、厳密に言えば、実践的な見地を場とする人間の問題へと収斂されるのである。

常に人間学としての基盤に於て在るところの地平からとらえられるのが、カントにおける道徳である。すでに1785年著作の『人倫の形而上学の基礎づけ〈Grundlegung zur Metaphysik der Sitten〉』の序文で、

(前略) この法則は自然の法則〈Gesetz der Natur〉か自由の法則〈Gesetz der Freiheit〉かである。第一の法則についての学問は物理学〈Physik〉と呼ばれ、他の法則についての学問は倫理学〈Ethik〉である。前者はまた自然学、後者は道徳学とも呼ばれる〈Jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt〉。

と述べて<sup>(5)</sup>、Ethik と Sittenlehre の概念関係を指摘する。さらにまた、

倫理学〈Ethik〉の場合には、経験的部門は特に実用的人間学〈praktische Anthropologie〉と呼ばれ、また合理的部門は本来の意味で道徳学〈Moral〉と呼ばれうるであろう。

と言い<sup>(6)</sup>、Ethik と Anthropologie と Moral との関係が述べられている。上記の引用文から解されるように、ひとまず、彼によると、Ethik と Sittenlehre とはほぼ同意義であり、Ethik の部門として Anthropologie と Moral とがあげられると言ってよからう<sup>(7)</sup>。

先の四つの問いの中で第一の問いを扱うとする『純粋理性批判〈Kritik der reinen Vernunft〉』(1781, 87年)において、カントは、

私は、純粋の道徳的な諸法則〈reine moralische Gesetz〉が実際にあって、これらの諸法則は、完全にア・プリオリに(経験的な諸動機を、つまり、幸福を顧慮することなしに)、理性的存在者一般の行動を、言いかえれば、理性的存在者一般の自由の使用を〈den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt〉規定するということ、そして、これらの諸法則は断じて〈schlechterdings〉(他の経験的な諸目的のもとで単に仮言的ではなく〈anderer empirischen Zwecke〉) 命令し、それゆえにあらゆる点において必然的であるとい

うこと、このことを想定する。

と断言している<sup>6)</sup>。このカントの指摘は、彼自身の道徳（倫理）観として特徴的である。すなわち、(1)道徳的な諸法則が先験的に在ること・(2)その諸法則は理性的存在者一般の自由と行動を規定すること・(3)断じて命令（定言命令）であること・(4)あらゆる点において必然的であること、が強調されている。道徳（倫理）については、それが先験的な法則であり命令であり必然的であるというのである。

そこでカントは、次に、これらの課題を『実践理性批判〈Kritik der praktischen Vernunft〉』（1788年）において論じる。すなわち、まず次のように、かの有名な純粋な実践理性批判の根本法則を述べる。

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. 〈汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行爲せよ。〉

と<sup>7)</sup>。この根本法則の言うところは、

人間は無条件的にある一定の仕方で行爲すべきである。この実践的な規則は無条件であり、断言的に実践的な先天的〈a priori〉な命題として考えられ、この命題によって意志は絶対的にそして直接的に（ここでは法則であるところの実践的規則そのものによって）、客観的に規定される。

と説明されている<sup>7)</sup>。意志は経験的制約から独立であり、したがって純粋理性のみの事実としてこの法則がとらえられるのである。そこにア・プリオリな先験的命題、純粋な理性の絶対的にして直接的な命令〈定言命令〉として必然的にとらえられるのである。

なぜならば、カントによると、まず、

道徳的法則が客観的に必然的なものと考えられる唯一のゆえんは、それが理性と意志とを持つあらゆる人に妥当すべきであるからである〈weil es für jederman gelten soll, der Vernunft und Willen hat.〉。

ということなのである<sup>8)</sup>。「理性と意志とを持つあらゆる人」に妥当するという点において、客観的かつ必然的なものであると考えられるというのであり、そこに、カントの人間観があると言える。すなわち、人間とは「理性と意志とを持つ」存在者であり、それゆえに道徳的法則は常に同時に妥当すべきであるという原理が生じるのである。さらに言えば、

この世界において、それどころかおよそこの世界の外においてさえ、無制限に善いと見なされうると考えることのできるものは、ただひとり善き意志のみである〈Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut konnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.〉。

と強調するように<sup>9)</sup>、意志〈ein Wille〉に対する彼の考え方も受領できるであろう。

どちらかといえば、理性と意志とに絶対的な基盤を置いて人間を把握していくところに、カ

ントの人間観ないしは倫理観の特色があると言える。そこでは、主体的ないしは主観的な経験の地平における直接的な人間の動態ではなく、主体的ないしは主観的地平を純粋な理性と意志へと抽象化する場における人間の把握がある。理性とか意志とかにおいて人間をとらえる視点は、理性や意志にもとづく『あるべき姿』への志向的な動態を含んでいる。それゆえに、この志向的な動態は、カントの倫理（道徳）観の基底を形成しているとみなしうるとともに、同時にそれは、デカルト〈R. Descartes (1596—1650)〉以来の近世の人間観の脈略の内にありながら、敢えていえば、理性論（デカルト）と経験論（ヒューム〈D. Hume 1711—1776〉）の相互超克の視座として考えられもする<sup>99</sup>。ともあれ、理性や意志そしてア・プリオリな定言的命令として道徳的法則の存在を考えるということは、『普遍性の相のもと』で人間をとらえ、そこに倫理（道徳）を主張することになる。常に理性や意志の規範〈Norm〉において『在るべき姿』として人間を観るのであると言えるが、われわれは、そのような意味で、Ideal〈観念・理想〉に立つ人間の学を、すなわち、倫理の特色をカントに伺うことができるのである。

周知のように、『実践理性批判』のかの有名な一句が、これらすべてを象徴的に示している。

わが頭上なる星繁き天空とわが内なる道徳的法則。(略) 私は、これら両者を私の前に見、これらを直接自分の現存の意識と結びつけているのである。〈Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.〉。

と<sup>100</sup>。

#### 註

- (1) Logik. Einleitung; Kant Werke III. (im Insel-Verlag) S. 448.

『カント全集』（理想社刊）第12巻376～8頁参照。なお、拙稿における資料は上記の全集を用い、訳出の参考として理想社版の訳本などを依用した。

- (2) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kant Werke IV (im Insel-Verlag) S. 11

- (3) ibid. S. 12.

なお、Ethik, Sittenlehre, Moral の用語について、その訳語は理想社版の全集の用法に従った。これらの語の厳密な理解と訳語上の問題などについてはここではふれえない。

- (4) 諸種問題や疑問も残るが、拙稿では一応、このように解しておきたい。

- (5) Kritik der reinen Vernunft; Philosophische Bibliothek Bd. 37a S. 729.

- (6) Kritik der praktischen Vernunft; Kant Werke, IV (im Insel-verlag) S. 140.

なお、原典の gelten が、理想社版全集では「見なされる」と訳出され、岩波文庫版では「妥当する」とある。ここでは後者の訳語を用いた。

- (7) ibid. S. 141.

- (8) ibid. S. 148.

- (9) ibid. S. 18.

- (10) ここでは、Kant の『人間学 〈Anthropologie in pragmatischer Hinsicht〉』（1798年）を中心にしていない。従って、どこまでも先にあげた諸著書の問題としての視点であることを付記しておく。また、カントの論点には、何らかの形で理性論と経験論の克服という課題が含まれていることも周知である。

(11) Kritik der praktischen Vernunft; Kant Werke, IV (im Insel-Verlag) S. 300.

### III

言うまでもなくカントによると、道徳的法則を自己の前に直接に自己の現存（実存）の意識〈Bewußtsein meiner Existenz〉と結びつけていると言われ、概して、道徳的な法則の存在を前提にしたところに生じる人間観がある。それは理性において人間をとらえる態度であり、その限りにおいて理性の本質たる‘普遍性’の地平が常に重視されることになる。

まさにこの点に関して考察を拡げて、例えば、高坂正顕のことはを依用するなら、「理性は自己自ら矛盾することは許されない。自らに対して矛盾を含まないということが理性的であるという意味なのである。それが理性の最高の原則であり、最も根源的な事実である。」と解しながらも<sup>9)</sup>、さらに「人間理性はその素質において形而上的なものである。けだし理性は根源的に実践的であるからである。カント哲学の秘密とまたその解釈の鍵は実践である。」と指摘する<sup>10)</sup>。理性は根源的に実践的であるというこの把握の地平にまで立つことが要請されよう。しかし先述のようにカントにおいては、基本的に「純粋な実践的理性が存在すること〈daß es reine praktische Vernunft gebe〉」なのであり<sup>11)</sup>、言うところの「実践」も理性内におけることがらにほかならず、したがってその地平において「自己の現存（実存）の意識〈Bewußtsein meiner Existenz〉」に関わるということである。

そこで、われわれは、西谷啓治博士の次のような指摘に注目することによって論を進めよう。「理性は個々の人間に共通のといふ普遍性をもってゐる。したがって人間の本質を理性に見る限り、個々の人間をそれぞれに共通な断面において見ることになる。個人がほかならぬその個人としてもつ在り方を抽象して、そのうちから客観的な内容だけを取り出した見方である。」と言われる<sup>12)</sup>。つまり、「個人がほかならぬその個人としてもつ在り方」が欠落し抽象されたところに、「理性」の相のもとにおける人間の把握があるというのである。それゆえに、「個人の個人たるところは絶対に客観的にならない自分だけの一つの世界をもつといふところにある。」と博士は強調する<sup>13)</sup>。理性としての普遍性ではなくて、実存（単独）としての個性において人間を考えることである。

すでにふれたように、カントは、

道徳論はただ幸福の理性的条件（conditio sine qua non 不可欠条件）に関係し、幸福のための手段には関係しない。

と言うように<sup>14)</sup>、道徳論は「幸福の理性的条件」に関するもの以外の何ものでもなく、それゆえに常に同時に‘理性’のことがらを絶対に離れないのである。カントの道徳論は「ただ幸福の理性的条件に関わる」という共通な断面に立つ人間観であるが、一方ここで、西谷博士の指摘する「個人がほかならぬその個人としてもつ在り方」の現実たる個別的な存在者としての人間観が極めて対照的に浮上してくることに注目せざるをえないのである<sup>15)</sup>。

註

- (1) 高坂正顕著『カント解釈の問題』(弘文堂書房刊) 48頁
- (2) 同上 205～6頁
- (3) Kritik der praktischen Vernunft; Kant Werke IV (im Insel-Verlag) S. 107.
- (4)・(5) 西谷啓治著「宗教と人生」(『風のころも』<新潮社刊> 収) 21頁
- (6) Kritik der praktischen Vernunft; Kant Werke IV (im Insel-Verlag) S. 262.
- (7) ここで、いわゆる哲学の人間観と宗教の人間観というような枠組みが予想されるにしても、当面の課題はどこまでも「人間存在の学」としての倫理学にある。それゆえに、元来的に両者の問題がとり上げられなければならないのである。

## IV

S. キルケゴールは、実存として個別存在において人間をとらえる。実存〈Existenz〉として個々の存在〈Individuum〉の相のもとに人間をとらえるということは、そこに個々の存在の在り方を具体的な現実〈Real〉としてとらえる態度がある。彼の課題は、この態度から厳粛に問われる人間の問題である<sup>(1)</sup>。すなわち、いわゆる『後書(Nachschrift)』(1846)において、

実存には三つの領域がある。美的領域と倫理的領域と宗教的領域である。これら各領域の相接するところに、二つの境界線がある。それは、美的領域と倫理的領域の境界線としてのイロニー〈die Ironie〉と、倫理的領域と宗教的領域の境界線としてのフモール〈der Humor〉である。

と言い<sup>(2)</sup>、実存を美的・倫理的・宗教的という三領域にわけた。このことは、さらに

イロニーは精神の陶冶〈形成〉である。そしてそれゆえに直接性のすぐあとに続く段階である。それに倫理家が続ぎ、次にフモリスト、そして宗教の人間がくる。

と続ける<sup>(3)</sup>。ここにおいて、先の実存の三領域は、イロニーとフモールを積極的な契機としながら、審美家→倫理家→フモリスト→宗教の人間、という方向と段階として解されることになる。

それゆえに、彼によると個人〈Individuum〉をとらえる場合に、

倫理的な個人〈das ethische Individuum〉は自己自身にとって透明であり、美的な個人〈das aesthetische Individuum〉のようにでまかせ〈ins Blaue hinein〉の生活をしない。

と断言する<sup>(4)</sup>。いわば、

倫理的なものは普遍的なものであり、したがってまた抽象的なものである〈Das Ethische ist das Allgemeine und insofern das Abstrakt.〉。

ということなのであり<sup>(5)</sup>、さらに言えば、

人生を倫理的に考察する者は普遍的なものを見、倫理的に生きる者はその生活の中に普遍的なものを表現する〈Wer das Leben ethisch betrachtet, der sieht das Allgemeine, und wer ethisch lebt, der drückt das Allgemeine in seinem Leben aus.〉。

とみなされるのである<sup>6)</sup>。これらの点において、キルケゴールの実存をめぐる倫理的な規定の特徴を看取しうる。

ところで、キルケゴールは、1844年に『不安の概念 〈Der Begriff Angst〉』を著しているが、この著書において彼自身の倫理すなわち人間存在の学が提起されていると言える。彼は、いわゆる倫理学なるものの性格を、まず

倫理学はやはり理念的な学問 〈eine ideale Wissenschaft〉 である。おのおのの学問が理念的であるという意味においてばかりではない。倫理学は理念性を現実性の中に持ち込もうとする 〈Sie will die Idealität in die Wirklichkeit hineinbringen〉 が、その反対に、現実性を理念性にまで高めようとする 〈die Wirklichkeit emporzuheben in die Idealität〉 は、倫理学の運動ではない。倫理学は理念性を使命として掲げ、そして人間が諸制約の所有の中にあるということ 〈daß der Mensch im Besitz der Bedingungen ist〉 を前提とする。

とおさえる<sup>7)</sup>。いわゆる倫理学は、理念性を現実性へもち込もうとするのであり、いわば、

倫理学は理念的であればあるほど良いのである 〈Je idealer die Ethik ist, desto besser.〉。ということ<sup>8)</sup>、さらに言えば、

倫理学が罪を受け入れるならば、倫理学の理念性はなくなってしまう 〈Soll die Ethik die Sünde aufnehmen, so ist es mit ihrer Idealität vorbei.〉。

のである<sup>9)</sup>。

ここに、‘罪’ の概念と倫理学の問題とが明白に出立することを重視すべきである。このことを、キルケゴールは歴史的な視座において次のように語る。

すべての古代の倫理学は、徳が実現しようという前提に立っている。罪の懷疑は異教世界の全く知らないところであった。罪は、古代における倫理思想にとっては、誤謬が認識されたとき意味すること、すなわち何をも表示しない個々の例外にすぎないのである 〈so steht auch alle antike Ethik in der Voraussetzung, daß die Tugend realisierbar sei. Die Skepsis der Sünde ist dem Heidentum ganz und gar fremd. Die Sünde ist für das ethische Bewußtsein, was der Irrtum für dessen Erkennen ist, die vereinzelte Ausnahme, die nichts beweist.〉。

と分析する<sup>10)</sup>。古代ギリシア以来の倫理は、概して ‘徳 ἀρετή 〈aretē〉’ の実現ということが主題であった。一方、キリスト教以外の世界（異教世界）では、‘罪 〈Sünde〉’ ということが全く欠落していたのである。つまり、古代ギリシア的な倫理意識では、罪は誤謬ないしは例外にすぎなかった。この点に、この ‘罪’ の問題にキルケゴールは注目する。いわば、‘罪’ の問題を問題として扱う人間存在の学として、倫理学の在りようを問う姿勢がある。この姿勢は、古代・中世・近世へと脈略する思想の展開に対する一つの大きなテーゼを形成する。

このテーゼは、人間存在の学としての倫理学において、極めて重要な問題を掘り起すことに



なると思われる。

キルケゴールによると、「現実性を理念性にまで高める」ところの運動としての倫理，すなわち，実存としての個の在り方の淵源において「罪」に取り組む倫理，が志向されている。この志向は，旧来的な倫理学に対する批判とも言えるが，人間存在の現実を場として力動的に展開するゆえに，単に宗教の問題として切り離すことはできない。むしろ，この問題こそ真に倫理学が取り組むべきであるという見解が，強くここに存する。すなわち，

最初の倫理学は，個人の罪性にのりあげて坐礁した 〈Die erste Ethik strandete an der Sündigkeit des Einzelnen.〉。

と言わざるを得ないのである<sup>94</sup>。この指摘には，「罪」の問題を欠落させて古代ギリシア的な「徳」の可能性を常に主題としてきたところの，それまでのヨーロッパ倫理学の展開に対する批判の態度がある。換言すれば，実存としての個人における現実性から出立する倫理の要請であり，まさにそれは，19世紀中葉の人間観の典型であるとしても過言ではなからう。

そこでキルケゴールは，彼自身の人間存在の学（倫理学）を，

丁度，内在的な学問が形而上学とともに始まるように，新しい学問は教義学とともに始まる 〈Die neue Wissenschaft beginnt also mit der Dogmatik〉。ここにおいて倫理学も，現実性についての教義学の意識を 〈das Bewußtsein der Dogmatik von der Wirklichkeit〉 現実性のための課題として持つところの学問として，再びその地位を見つけ出す。この倫理学は罪を無視しない 〈Diese Ethik ignoriert die Sünde nicht.〉。そして，この倫理学は，それが理念的に要求するということの内に自らの理念性を有するのではなくして，むしろ現実性の，罪の現実性の透徹した意識の中に自らの理念性を有するのである 〈,sondern hat ihre Idealität in dem durchdringenden Bewußtsein der Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sünde,〉。

と明白に語る<sup>95</sup>。彼にとっては，「現実性から出発」し「現実的なものを理念性に高めようとする」・「罪の現存を前提する」ところの学問が，「教義学 〈Die Dogmatik〉」なのである。それゆえに，教義学とともに始まる「新しい学問」は，現実性にはじまり理念性へ高める運動であり「罪」の問題を前提するところの，いわゆる「新しい倫理学 〈Die neue Ethik〉」であるという。あたかも，アリストテレスが「第一の哲学 〈πρώτη φιλοσοφία, erste philosophie〉」という名称を用いたように，彼は，

「第一の哲学」の名称のもとで，その本質が内在 〈die Immanenz〉 でありまたギリシア的にいって想起 〈die Erinnerung〉 であるところの異教的なもの 〈die heidnische〉 と呼びうる学問全体を理解する。そして，「第二の哲学」の名のもとに，その本質が超越または反復 〈die Transzendenz oder die Wiederholung〉 であるところの哲学を理解することができるであろう。

と整理する<sup>96</sup>。この視点には注目しなければならない。すなわち，ギリシア的な（異教的な）本

質は「内在」と「想起」であり、そこに「第一の哲学」がある。「第二の哲学」は「超越」と「反復」をその本質とするのであり、この「超越」と「反復」とによってはじめて本来的に現実性が出現するというのである<sup>64</sup>。

このような経緯にもとづいて、実のところ「新しい倫理学」とは「第二の哲学」になぞらえられ、キルケゴールは、先述のように「最初の（第一の）倫理学〈Die erste Ethik〉」という呼称と、「新しい倫理学〈Die neue Ethik〉」ないし「第二の倫理学〈Die zweite Ethik〉」という呼び方によって、明確に区別する。勿論、彼は後者を強調し、第二の倫理学の建設へと導く。すなわち、

新しい倫理学は教義学を前提とし、それとともに原罪を〈die Erbsünde〉前提とする。そして今や原罪から個人の罪を説明するのであるが、一方で同時に理念性を〈die Idealität〉課題として提示する。その場合に、上から下への動きにおいてではなくして、下から上への動きにおいて。

と<sup>65</sup>。このキルケゴールの視点は、人間存在の学としての倫理学において一つの転換をもたらしている。端的に言えば、第二の倫理学は信仰の倫理学であり、「反復」そのものに於て在るのである。それは、常に「現実性」にある個としての人間把握と倫理観とが根底に存するということにほかならない<sup>66</sup>。要するに、

第一の倫理学は形而上学を前提する。第二の倫理学は教義学を前提とする。

のであり、なにかんづく

第一の倫理学は罪を無視する。第二の倫理学は、その領域の中における罪の現実性を〈die Wirklichkeit der Sünde〉持つ。

のである<sup>67</sup>。

## 註

- (1) キルケゴールの著作や思想の特徴については、すでに発表した拙稿の『『選択』思想の一考察—法然とキルケゴール—』（峰島旭雄編『浄土教とキリスト教』〈山喜房仏書林刊〉収）、「S. キルケゴールにおける“Begriff”の特質—IronieとAngstを契機として—」（弘大文学部学会編『人文学論集』第9号）、「S. キルケゴールにおける“Paradox”について(1)—特に『philosophische Brocken〈哲学的断片〉』の問題として—」（『仏教大学研究紀要』第62号）、「主体性と信仰をめぐる一断片—S. キルケゴールにおける問題を契機として—」（大谷大学哲学会編『哲学論集』第25号）などを参照されたい。
- (2) Nachschrift, Band II S. 211.  
なお、キルケゴールの著作引用本は、「Sören Kierkegaard / Gesammelte Werke」übersetzt von Emanuel Hirsch を使用。
- (3) ibid. S. 213.  
なお、イロニーとフモールについては、拙稿で関与する問題ではない。
- (4) Entweder / oder, zweiter teil S. 275.
- (5) ibid. S. 272.
- (6) ibid. S. 273.

- (7) Der Begriff Angst S. 13.
- (8)・(9) ibid. S. 14.
- (10) ibid. S. 17.
- (11) ibid. S. 18.
- (12) ibid. S. 18.
- (13) ibid. S. 19.
- (14) ibid. S. 16と S. 19の2つの註を参照のこと。キルケゴールの思想体系は、宗教的著作において特異的である。「反復」の強調はこのことへと通じる。
- (15) ibid. S. 18.
- (16) 武藤一雄氏は「信仰の倫理学または第二倫理学の原理としての反復は、向上即降下として宗教的段階から倫理的段階への還相面をあらわすものといわなければならない。しかし、その倫理的現実への内在的還帰が、社会的・倫理実践としての具体性を十分にもつものでないことは、キルケゴールの思想の全体を貫ぬくとも考えられる終末論的性格によるものといえるかもしれない」(『理想—キルケゴール特集—』No. 555, 1979. 8刊)と適確におさえている。
- (17) Der Begriff Angst S. 21.

## V

倫理(道徳)についての考え方には、大雑把に言って、二つの型がある。一つは、国家または社会の中に普遍的・絶対的なものが内在するという見方からの出発。他の一つは、個々の人間の主体ないしは主観的内面に絶対的な価値を置く見方からの出発。敢えていえば、前者はなかならず古代ギリシア的またヘーゲル的であり、後者はカントやキルケゴールにおいて特徴的であると言えよう。すでに述べてきたように、カントもキルケゴールも、基本的には「人間のこと」において主体的内面的な課題として発出する倫理道徳観を持っている。しかし、厳密な意味で両者の座標軸は異なる。カントは「理性」という普遍性においてとらえ、キルケゴールは「実存」という個別性においてとらえる。

武藤一雄氏の指摘によると、「道徳的自由という概念と悪の必然性という概念は相容れない対立性を形づくっている。すなわち道徳的自由・自律は究極的には悪の止揚なくしては全うされないし、反対に悪の普遍的必然性ということを含包する根源悪は道徳的自由・自律を根本的に制限し或いは否定するような意味を持っている。然るにカントにおいてそのような根本的矛盾或いは二律背反が十分に徹底されず、なお理性主義の立場において解決が模索されているかにみえる。」と言われる<sup>9)</sup>。カントのいう道徳的自由・自律と根元悪との間に横たわる根本矛盾が提示され、ある意味では理性主義の立場の限界とみなすのは過言であろうか。さらにまた武藤氏は、「進んでカント的道徳性の立場を更に主体的に徹底し、しかもその極、理性の自律という内在主義を坐礁させ、逆説的信仰の立場に飛躍するところに、彼(キルケゴール)の思想の核心がある」と見定める<sup>10)</sup>。

いわば、キルケゴールのとらえる倫理の領域は、カントの道徳のように理性主義的な自律性と完結性をもつものではないのである。その背景には、理性の相のもとにおける人間観と実存

の相のもとにおける人間観とが横たわっていると言えよう。それらを通して、われわれは、人間存在の学としての倫理観の相剋をみるのである。

註

- (1) 『神学と宗教哲学の間』（創文社刊）43頁。
- (2) 『キルケゴール—その思想と信仰—』（創文社刊）66頁。

結

この拙稿では I. カントと S. キルケゴールの倫理思想を人間存在の学としての地平から解明することにより、それに関わるある程度の特質は浮きぼりにされたであろう。勿論、当面の課題は諸種のエレメントが混在しているが、少くともカントとキルケゴールの立つ思想的な座標軸とそれにとりまなう人間把握と倫理観の一角を解明しえたと思う。いうまでもなく、人間観や倫理観などの思想的展開からみれば、この拙稿では諸種の問題が欠落しているかも知れないが、それらについては改めて別稿において補いたいと思う。

拙稿は、武藤氏の言を借りれば、「キルケゴールは、ヘーゲルがそれを以て抽象的な個性の立場であるとし、またその主観性の尖端において遂に善悪の顛倒をさえ惹起する主観的信念の自負に陥るにすぎないとして非難したところのカントの道徳性の立場にくみするというべきである。」という視座に共通する<sup>4)</sup>。そして、筆者自身の展開相もこの点に存するが、さらに、ヘーゲルとキルケゴールにおける問題を課題にすべきである。

その課題は諸種のアスペクトを有している。少くとも、武藤氏が「ヘーゲルのカント主観道徳に対する批判は、少くとも部分的には、キルケゴールに対しても妥当すると考えられる。それはすなわち、現実からの消極的否定的自由のみ存して、それを媒介とする現実への積極的自由に転ぜられる途を見出し得ないという点である。」と指摘する<sup>5)</sup>ことがらにも関わる問題があり、さらに追求し考察すべき課題が横たわっているのである。 (S. 55. 9. 12脱稿)

註

- (1) 『キルケゴール—その思想と信仰—』（前掲）66頁。
- (2) 同上 67頁。

〈付〉 この拙稿は、本学開講の筆者担当講義「倫理学概論」において、昭和52年度以来行なった講義録の一部を再考し加筆しまとめたものである。